

功利主義の発展

氏名：渡辺里織

名列番号：117

学籍番号：0951020908

指導教員名：足立英彦

提出年月日：2013年1月16日

目次

はじめに

第1章 古典的功利主義

- 第1節 ベンサムの人間観
- 第2節 功利の原理
- 第3節 最大多数の最大幸福
- 第4節 快楽と苦痛の計算基準

第2章 古典的功利主義の課題

- 第1節 効用の個人間比較の不可能性（科学としての難点）
- 第2節 直観に反する結論（正義論としての難点）

第3章 選好功利主義

- 第1節 選好
- 第2節 行為功利主義と規則功利主義
- 第3節 ヘアの選好功利主義
- 第4節 二層理論
- 第5節 選好の個人内比較

おわりに

論文要旨

第1章では、ベンサムが創始者である古典的功利主義について述べる。ベンサムの人間観を知ること、「功利の原理」をより理解しやすいものとなる。功利主義といえば、「最大多数の最大幸福」が代表されるだろう。この論文の中で「最大多数の最大幸福」が「個人」の原理ではなく、「立法者」の原理であることを理解してもらいたい。「個人」の場合には「最大多数の最大幸福」ではなく、自己の最大幸福を追求することこそが「功利の原理」にかなっている。快樂と苦痛の計算基準は、古典的功利主義が批判される大きな原因である。第2章では、古典的功利主義の課題について述べる。快樂と苦痛の計算基準がどれだけ難しくあいまいな基準であり、科学的では無いということ在具体例にそって考える。この課題は効用の個人間比較の不可能性と呼ばれる。また、正義論としての古典的功利主義に対する有力な批判である正義の直観に反するという課題については、われわれの身近な問題であるいじめから直観的に考えていく。第3章では、古典的功利主義の課題を乗り越えようとして考えられた選好功利主義について論じる。まず、選好功利主義の前提として「選好」について述べる。功利主義を行為功利主義と規則功利主義に分け、個々の行為は幸福を最大化する規則にのっとってなされるべきとする規則功利主義によって直観に反する結論を導かなくなった。これらの考え方をヘアは選好功利主義として確立させた。ヘアの道德判断を理解した上で、行為功利主義と規則功利主義を組み合わせたものである二層理論について述べる。二層理論は、結論が直観に反するという課題を克服しつつも、道德的直観で判断しきれない問題も判断することができるという古典的功利主義の利点も兼ね備えている。効用の個人間比較の不可能性に対しては、選好の個人間の比較を個人内の比較に転換することで克服した。このようにして、選好功利主義は古典的功利主義の課題を乗り越えたのである。

はじめに

功利主義というものはとてもわかりやすく、難しい問題にも、必ず答えというものを示せるものだとして私にとらえている。しかし、わかりやすく答えが出てしまうからこそ批判にさらされやすい主義だとも同時に感じている。なので、この論文では、まず功利主義の創始者と目されるジェレミー・ベンサム¹の古典的功利主義を理解する（第1章）。その次に古典的功利主義への批判を取り上げ、課題として考える（第2章）。そして、現代の功利主義者であるリチャード・マーヴィン・ヘア²の選好功利主義がどのようにして、これらの課題を乗り越えたのかを論じる（第3章）。最後に考察を述べる。

第1章 古典的功利主義

第1節 ベンサムの人間観

ベンサムは「道徳および立法の原理序論」の冒頭に「自然は人間を苦痛と快楽という、2人の主権者の支配のもとにおいてきた¹」と断言し、どのような人間、たとえ愚者や賢者であってもこの原則から逃れることはできないとしている。これがベンサムの不変の人間観であった。

また、ベンサムは「一方においては善悪の基準が、他方においては原因と結果の連鎖が、この2つの玉座につながれている²」とも述べている。前半は、私たちが正しい行いをした場合、必ず自己または他人に対して快楽を多くもたらすことを意味し、不正をしたら必ず苦痛をもたらすことを意味している。つまり、善悪の基準となるもの、それは快楽と苦痛であるということである。原因結果の連鎖は、それら2主権者の玉座にしっかりとつながれている、というのは私たちの行為は必ず原因に基づく結果であり、その原因が快楽と苦悩であることを意味している。

私たちがこの2主権者への服従から逃れようとする努力は、かえってその事実の証明をし、確認するものにすぎない。この体系こそは真理であり、普遍的な事実で疑問の余地はない。山田は「彼は人間を高尚なものとして見ているわけではなく、他の動物と根本的に異なるものとは見ていない³」と指摘している。快楽を求め、苦痛を嫌うのは動物も人間も同じである。しかし、動物は一貫性を欠き、快楽を求めようとして苦痛に陥ってしまう。理性者たる人間は正しい原理に従って行為をするべきとベンサムは考えた。ちなみに、ベンサムは動物愛に優れている人物で、人間の嫌うネズミが現れてもまったく気にしなかった。ベンサムにとって人間は基本は善でもなく悪でもないとみているが、どちらかという人間は性善とみる傾向が強い。少なくとも人間は愛すべきものとみていたようである。

¹J.ベンサム（山下重一訳）『道徳および立法の諸原理序説』（後掲①）p.81

²後掲①p.81

³後掲⑨p.366

第2節 功利の原理

ベンサムは功利の原理 (The Principle of Utility) を次のように定義した。「功利の原理とは、その利益が問題となっている人々の幸福を、増大させるように見えるか、それとも減少させるように見えるかの傾向によって、または同じことを別の言葉で言い換えただけであるが、その幸福を促進するようにみえるか、それともその幸福に対立するようにみえるかによって、すべての行為を是認し、または否定する原理を意味する。⁴⁾

では功利 (Utility) とは何を意味するだろうか。「功利とは、ある対象の性質であって、それによってその対象が、その利益が考慮されている当事者に、利益、便宜、快樂、善、または幸福を生み出し、または、危害、苦痛、害悪または不幸が起こることを防止する傾向をもつものを意味する。⁵⁾ ここでいう幸福とは当事者が社会全体である場合には、社会の幸福のことであり、特定の個人である場合にはその個人の幸福である。つまり、功利の原理とは幸福を増大すると思われるものはこれを積極的に是認し、幸福を減少したり苦痛をもたらしたりするようなものはこれを積極的に拒否し否定する。

功利の原理に一致する行為は正しい行為であり、この原理に反する行為は不正な行為である。功利の原理に適合している行為については、それはしなければならない行為である、またはしてはならない行為でないといつでもいうことができる。また、そのような行為が正しい行為である、少なくとも悪い行為ではないといふことができる。

ベンサムは功利の原理は自明の原理であると考え、功利の原理が正しいことについての証明はいらないとした。「人間は地球を動かせるだろうか？」とベンサムは問う。「確かにそれは可能である。しかし、そのためにはまずそのうえに立つべき別の地球を見出さなければならないのである。⁶⁾ つまり、功利の原理に反対するのならこの原理以外の原理にたたなければならない。しかし、功利の原理以外に正しい原理などない。

第3節 最大多数の最大幸福

ベンサムは社会について次のように定義している。「社会とは、いわばその成員を構成すると考えられる個々の人々から形成される、擬制的な団体である。(中略) 社会の利益とは、社会を構成している個々の成員の利益の総計にほかならない。⁷⁾ この主張は方法論的個人主義と呼ばれる。このようにベンサムは、社会は個々人の集合体であり、個々人がより幸福であることが社会の幸福につながると考えた。したがって、ある行為が社会の幸福を増大させる傾向が、それを減少させる傾向よりも大きい場合には、その行為は社会全体につ

⁴⁾後掲①p.82

⁵⁾後掲①p.83

⁶⁾後掲①p.83

⁷⁾後掲①p.83

いて功利の原理に適合している。このような彼の社会の定義からすれば、社会は個々人の量的総計にすぎないから、個人に適用できる原理はすべて社会にも適用できたのである。社会を知るためにはまずそれを構成する原型としての個人を知るべきであり、個人を知らずして社会について語ることは不可能である。こうしてベンサムは、「功利の原理」を個人と社会に適用されるべき客観的基準として位置づけたのであった。

「功利の原理」と「最大多数の最大幸福」の原理は同じではない。「功利の原理」は、個人にも社会にも適用できる行為の一般的基準である。しかし「最大多数の最大幸福」は、あくまでも「立法者」の立法基準であり、個人の行為基準ではない。「最大多数の最大幸福の原理」は立法者および立法における「功利の原理」のより具体化された原理なのである。したがって「立法者」の側からみるならばこの2つの原理は同じである。

この2つの原理がちがってくるのは「個人」においてである。立法者の課題は、最大幸福を獲得している個々人の「人数」を可能な限り多くすることであった。個人において「功利の原理」は、「最大幸福原理」と同じである。人は自己の最大幸福を追求することこそが「功利の原理」にかなっている。

しかし、ベンサムは立法者の側からみる「最大多数」と「最大幸福」は衝突しないものとしている。個人の最大幸福こそが立法者の目的であり、立法によって「最大多数」という「人数」の問題を解決しようと考えていた。

第4節 快樂と苦痛の計算基準

J.S.ミルが『功利主義論』のなかで、ベンサムの金言として「だれでも1人として数え、だれも1人以上に数えてはならない。」を挙げている。⁸

ベンサムの基本的な社会的原理は、徹底した平等的量的人間観のうえに成立したものにほかならない。これはベンサムの功利主義を考える上で重要な考え方である。

快樂と苦痛の計算基準は、快苦それ自体のもつ価値を決定するものとしての「基本的条件」と価値決定には直接かかわらない「副次的条件」に分けられる。

基本的条件は①強度、②持続性、③確実性または不確実性、④遠近性である。副次的条件は⑤波及性、⑥純粋性である。以上の6つの条件は快苦にかかわりあう人数が1人の場合であり、複数の場合には以上のほかに、副次的条件の3番目であるが⑦範囲があげられている。しかし、この3つ副次的条件はそれ自体の価値に関わるものではない。

たとえるなら、強い、持続性の長い、確実に獲得しうる、自分の身近にある快樂ほど価値ある快樂であり、逆に、そのような苦痛は最悪にして最大の苦痛である。そして、そのような快苦は、どれだけ波及効果を持っているか、どれだけ純粋であるか、どれだけ範囲にひろがっているか、という条件によってその効果が増減する。

⁸J.S.ミル（伊原吉之助訳）『功利主義論』（後掲①）p.526

さて、以上の7つの基準によって快苦を計算するが、その方法はまず初めに個々人について計量しなければならない。ある行為によってもっとも影響を受ける人について次の事柄を考察する。第一次にその行為によって最初に生じた快樂、第一次にその行為によって最初に生じた苦痛、第二次に多産性に基づく快樂と、苦痛の不純性により生じる快樂、第二次に多産性に基づく苦痛と、快樂の不純性により生じる苦痛とを総計する。つまり、その行為に関係して生じた第一次第二次の快苦を総計するのである。快樂が大きい場合にはその行為は善い行為であり、苦痛が大きいならば悪い行為である。次に、その行為によって利害を被った人々全員について、上の計算を各人についてくり返す。そして、その行為によって快樂を感じた人の数と苦痛を感じた人の数とを単純計算する。快樂の側の人が多いときは、その行為は全体的に良い傾向を持つと評価され、苦痛の側の人が多いときは全体的に悪い傾向を持つと評価されるのである。

だが、この計算は厳密に行われることは期待できないとベンサムも考えていた。しかし、この計算は人類が現実で行っていないものは誰もいないし、また自分自身の地益を正しく理解しているならば誰でも計算するのである。そして、この計算が厳密に行われれば、それだけ行為の善悪の判断は正確なものとなる。

人の力の及ぶ範囲はおのずと限られている。したがって人は、無限の快樂ではなく、この限られた範囲において自己の可能な限りの快樂、すなわち、最大幸福を追求するのである。この範囲において人は自己の幸福を最大化するための快苦の組み合わせを常に計算している。人は、常にある快樂よりもさらに大きな快樂を追求し、苦痛を避けられないときにはこれを最小限化にしようとし、手段としての苦痛よりも大きな快樂を獲得しようとしているのである。

第2章 古典的功利主義の課題

第1節 効用の個人間比較の不可能性（科学としての難点）

この問題を説明するために、チャンネル争いという具体的な例を中心に考えていく。一家に一台しかテレビがない状況では、誰にどれだけのチャンネル権を与えるかが問題となってくる。

さて、兄はAという番組を観ることを主張し、妹はBという番組を観ることを主張している。このような状況のなかでは楽しい番組、ためになる番組というような観念では問題の解決には至らない。兄にとってはAが楽しい番組であるのに対して、妹にとってはBがそう思われるからである。さらに、兄も妹も親の絶対的權威を認めていないと考える。親はこれが善い番組と決めつけることはできない。

この問題に対して、ベンサムはまず方法論的個人主義から社会の利益を個人の利益に分解するところから始める。親の權威や、家庭の平和、よい番組や楽しい番組といった複雑で理解の異なるような観念からではなく、それらを分解し、兄や妹の具体的な利益から考

える。

それでは、個人の利益はどのように把握されるのだろうか。これは、功利の原理に基づいて当事者の快楽を増大させ、苦痛を回避することを要求される。個人の幸福を増大するような行為が善い行為として是認され、個人の苦痛を増大する行為が悪い行為とされ、非難される。しかし、これだけではどのような決定を下すべきかの判断はできない。

問題を明確かつ単純にするために、当事者の快楽、つまりそれぞれの番組に対する兄と妹と親の快楽を計算基準に基づき数値を割り振ったとする。たとえば、兄はAを観ることから10の快楽を、Bを観ることから1の快楽を得る。妹はAを観ることから2の快楽を、Bを観ることから7の快楽を得る。親にとってはどちらの番組にも興味はないが、子供たちと一緒にテレビを見るという家族の団欒の意味から3の快楽が得られるとする。

今、考えられる社会は、親、兄、妹の3人から構成されている。この場合、「社会の利益とは、社会を構成している個々の成員の利益の総計にほかならない。」というベンサム的主張から家族の快楽を足し合わせることに正しい。すなわち、Aを観る場合の家族の利益とは、その際の家族の利益の総計である15であり、Bを観る場合の家族の利益とは、その際の家族の利益の総計である11である。このように、総計の利益を出した場合、どちらの番組を観るほうが家族の利益になるか考えると、Aを観るこの方が善いということになる。

しかし、よく考えてみると、自分がAとBという番組をどちらがみたいかということは言えても、Aを観た場合にはどれくらい幸福で、Bを観た場合にはどれくらい幸福かという幸せの程度を語ることは困難である。特に、個人の内部で快楽を比較するだけでなく、異なる個人の間で比較する場合にはより難しくなる。

この問題は経済学者L.ロビンズにより強調され、「効用の個人間比較の不可能性」として知られている。「Aの選好は、重要さの順序においてBのそれよりも上位にたつ、と述べることは、Aはmよりもnを選好しBはmとnを異なった順序で選好する、と述べることは全く違う。前者は慣例的な価値判断の分子を含んでいる。したがってそれは本質的に規範的である。それは純粋科学の中に全くあり場所をもっていない。⁹⁾ AはBの心の中の判断を観察することはできず、またBもAの心の中を観察することはできない。要するに、古典的功利主義の快楽主義には、観察できないものを比較しようという点で、科学的でないところが存在するのである。

第2節 直観に反する結論（正義論としての難点）

古典的功利主義に対してよく挙げられる批判としては、古典的功利主義は直観に反する結論を正当化してしまうというものがある。たとえば、いじめという問題を考えてみる。

⁹⁾後掲⑩p.209

いじめが正しいと考える人は少ないだろう。それなのに、いじめがなくなるのはいじめが楽しかったり、いじめを止めることで自分がいじめの対象となることを恐れたりしているためだろう。もしそうであるなら、いじめは快樂の増加、あるいは苦痛の減少につながらないだろうか。

40人からなるクラスがあるとする。40人が軽い退屈という1の苦痛に苦しんでいる。そこで、1人の生徒をいじめることにより、1人が10の苦痛、39人が1の苦痛から解放されるとしよう。この場合、社会は40人のクラスから構成されている。いじめをしない場合の利益の総計は40の苦痛があり、いじめをする場合の利益の総計は10の苦痛である。この場合、いじめによって社会の快樂は増大する。そうだとすると、古典的功利主義は、いじめのような直観に著しく反する事柄を正当化してしまう。このような立場は個人のいじめられない権利をあまりにも軽視していると考えられる。

第3章 選好功利主義

第1節 選好

先のチャンネル争いの事例では、古典的功利主義には観察できないものを比較しようとする点において科学的ではないという効用の個人間比較の不可能性に対する批判が述べられた。他人の快樂をわれわれは直接知ることにはできないかもしれない。しかし、われわれは「選好」と呼ばれる個人の選択肢に対する順序付けをすることは可能である。たとえば、バナナとリンゴのどちらを取るのかという選択行動ならば観察できる。もしリンゴが選ばれたなら、この人はバナナよりもリンゴが好きであるという結論を出すことはできそうである。つまり、AとBという2つの選択肢があった場合、ある個人がどちらかを選択するだろうかという事実のみに注目する。また、選好は快樂と異なり、1、2、3といった数のような実数的なものではなく、1番目、2番目、3番目といった順番である序数的なものとして理解する。

第2節 行為功利主義と規則功利主義

先のいじめの例から考えたように、古典的功利主義には直観に反する結論を正当化してしまうという問題があった。すなわち、古典的功利主義ではある行為が生み出す快樂の量が全体として増大するのであれば、その行為を為すべきだという考え方であり、それ以外のもの、たとえば道徳的なルールのようなものは、行為の良し悪しの判断から除かれてしまい、その結果、常識的に見て著しく直観に反する奇怪な命令を導いてしまう、という批判である。

こうした批判をかわすために、「功利性の原理」は古典的な功利主義の段階では「行為」に対して適用されていたが、「行為」ではなく「規則」にそれを適用すると考える考え方が現れた。

一般に、行為を基準として「功利性の原理」を適用する古典的功利主義を「行為功利主義」と呼ばれる。それをすれば利益があるのかといった個々の行為が幸福を最大化しているか否かを検討すべきだと考える。

それに対して、規則やルールを基準とする功利主義は「規則功利主義」と呼ばれる。みんながそれに従えば利益があるのかといった規則を快樂計算の対象とし、個々の行為は、幸福を最大化する規則にのっとってなされるべきとする。

では、先ほどのいじめの問題に対して考えてみよう。古典的功利主義の考え方である行為功利主義では40人のクラスである社会の幸福はいじめがある方が大きいと、いじめは正当化されてしまう。しかし、規則功利主義では、いじめという行為によって、40人のクラスという社会全体の幸福量が増大するが、いじめをしてはならないという規則を守ることが長い目で考えて社会全体の幸福量が増大するととらえて、そこに「功利の原理」を適用するならば、功利主義にのっとってもいじめをしてはならないという規則を一律に順守することを指令することができるようになる。

第3節 ヘアの選好功利主義

20世紀になると、功利主義に新たな展開が現れる。道徳的な葛藤やジレンマが生じたときに、それへの解決案を提示するという点が古典的功利主義の最大の利点として誇られていた。たしかに、古典的功利主義は快樂の量的比較という点に善悪の基準を求め、どちらが正しいかが微妙な道徳的対立でも、何らかの優劣をとにかくもつけて、採るべき選択肢を示せるように思われる。しかし、こうした判断はすべて、どうやって快樂や幸福を測定するのか、という点にかかっている。

このような問題意識を一つの導きの糸として、20世紀になって新しい功利主義の道筋を示したのがリチャード・マーヴィン・ヘアである。

まず、ヘアのいままでの功利主義者たちと道徳判断の考え方が違うことを理解したい。佐藤は「ヘアが示そうとしたものは、ある行為がよいものであるための条件ではなく、我々が合理的に考えるといえるための条件である。¹⁰」と指摘する。たとえば、伝統的な功利主義者は「快樂はよい」と語る。しかしヘアは「『快樂はよい』という判断を下すことの妥当性」を語るのである。伝統的な功利主義者は正当化のために、快樂がよいものであるための条件を充たしているということ、あるいは「『よい』という語は快樂を意味する」ということを証明しようとする。その証明に使われる理由は、人々は実際に快樂を求め、苦痛を避けているというものになるかもしれない。しかしヘアは道徳的判断を下すことが妥当であるための条件、つまり「快樂はよい」という判断が妥当な仕方でも成立するための条件を語るのである。

¹⁰後掲④p.17

ヘアは道徳的判断に求められる論理的性質として「指令性」と「普遍化可能性」、「優越性」の3つを指摘する。ただし、実際に道徳にとっての十分条件となるのは優越性のみである。ヘアは「道徳的判断をこの広いグループの中で区別するには、何らかの種差が必要である。わたしはこの区別をつける性質を『優越性』という名で呼ぶつもりである。¹¹⁾」と述べる。指令性と普遍化可能性は価値語一般にとっての必要条件であり、たとえば美的判断や経済判断なども共有する特性である。道徳的判断はそれらに加えて、優越性という性質を保持していなければならない。

指令性とは、命令や指令や指図を合意する。「べき」という語を用いて表現される道徳的判断は、単なる事実の記述ではなく、ある事実を実現させるようにと命令し、指令する働きをしている。3つの要素の中でも本質的に善、価値と結びつきが強い。すべての価値判断は基本的に評価的意味あるいは指令的意味を持つ。この「指令的である」とは行為を導くということの意味している。具体的には、「この本はよい」や「君は約束を守るべきだ」などの言明は特に選択にかかわる場面で推薦や忠告の意味で用いられており、この本を選ぶ、あるいは約束を守るという実際の行動を導く。ここから、ある指令に同意しておきながら、その内容に従って行為しないならば、彼の同意は論理的に見て不誠実である。本Aは本Bよりもよいと言いながら、他の事情が無いにもかかわらず、本Bを選ぶことは不誠実である。こういった場合我々は、彼は本心では別の本の方がよいと思っていたに違いないと思うだろう。

普遍化可能性とは、個々の判断が特定の個体に言及しない判断を前提にしている。複数の状況について、それぞれの状況の特徴が同じであると認められるのならば、同じ判断を下さなければならない。普遍化可能性という概念はヘアに固有なものではなく、その歴史は古い。代表的なものには、アリストテレスの「等しいものは等しく、等しくないものは等しくないように扱え」という正義原理、キリスト教における黄金律、カントの「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」という定言命法が挙げられる。そして20世紀に入って普遍化可能性の議論を言語分析の観点から行ったのがヘアである。道徳的判断を下す際、我々は同じものには同じ判断を下さねばならないとヘアは考える。

ヘアは道徳的判断のみに特徴的な性質は優越性であると述べる。ある判断Aが優越性を備えるとは、その判断Aがほかの判断と衝突する場合に、我々が判断の方を受け入れるべきであると考え、ほかの判断はAに従属すべきであると考えということである。ある判断を優先的に扱うことによって、その判断は彼にとっての道徳的判断となるとヘアは述べる。注意しなければならないのは次の3点である。第一に、判断はそれ自体優越的ではなく、「優越的なものとして扱われる」ことで優越的なものになるのだということ

¹¹⁾ 後掲⑧p.81

ある。第二に、一般に道徳的判断とされているものであっても他の判断に充足する場合があるということである。第三に、優越的なものと扱うということは、単にその場限りでそれを採用することではないということである。

ヘアは「指令性」に「選好」を導入した。つまり、指令性を持つ道徳判断をしている人は、自分でその指令に同意しているわけであり、その意味で、そうした同意をすること、および指令を発することは、本人のある事態の成立を他の自体よりもいっそう好んで選びたいという選好の表れだと考える。このような指令性の根底にある選好を、普遍化可能性と両立するような形で最大限に充足させることが、ヘアにとっての道徳的な善である。ヘアは、今までの功利主義の思想が「幸福や快樂」を基本に据えていたのに対して、「選好の充足」に功利主義の意義をおこうとした。この立場を選好功利主義と呼ぶ。

選好功利主義において大きな役割を果たす「選好の充足」という概念は、一般的な功利の原理とは距離を置くものである。たとえば功利という語はそれ自体としては、客観的なものでもありうる。すなわち健康など、仮に本人が求めていなくても、その人にとっての功利となるものは存在する。一方、意志としての選好の充足はまさに本人が主観的に欲するものであり、当事者が求めているものとわけて考えることはできない。また、功利主義における功利という語には、最初から肯定的な評価が含意されている。功利が得られること善と目されている。しかし選好の充足というそれ自体としては道徳的な善とは関係がない。特にヘアにおいては、何かを選好するという未来を向いた態度が重要なのであり、その選好が実際に充足されることは、それほど重視されていない。それはヘアが問題としているのが行為そのものではなく、判断であるためである。よい行為を行ったならば、それは何某かの選好の充足をもたらすだろう。しかし「ある行為はよい」という判断を下しただけでは、選好が充足されるということはない。

第4節 二層理論

ヘアは道徳判断のありように「直観的レベル」と「批判的レベル」を設けている。ヘアは「ひとたび2つのレベルが区別されたならば、両方の功利主義が持つ長所を合わせ持つ新しい形の功利主義が得られる。¹²⁾」と述べている。直観的レベルとは不確実な情報のもと、人間の被るさまざまな制約の中で行為の選択や指針を導かなければならない現実的、あるいは切迫的な次元のことである。その際には、一般的な道徳原則に従うことが妥当である。批判的レベルとは十分な情報があり、論理的に十全な道徳判断ができることである。道徳的葛藤の解決や異常な事態の対処など、直観的レベルでは対応できない問題に対して適用される。たとえば、今日の医療技術の急激な発展はわれわれの直観が想定しえなかった状況を数多く作り出している。「遺伝子を操作して羽を持った子供を生み出してよいか」

¹²⁾ 後掲⑧p.65

「人間は 800 歳まで生きるべきか」という問いを前にしては、われわれは道徳的直観に有効な回答を期待し得ない。ここで注意しなければならないのは、直観的レベルと批判的レベルという 2 つのレベルはどちらかが優れているようなものではないということである。

日常生活では、直観的な規則に従って行為すべきという規則功利主義であるが、それらの間に対立が生じたときは、関係する当事者の選好の充足を最大にするものを選択すべきという行為功利主義を採用すべきと考える。

こうした考え方は二層理論と呼ばれ、古典的功利主義に対する典型的な批判、つまり、何らかの異常な状況を設定して古典的功利主義思考を適用し、その帰結が直観的に受け入れがたいという批判を、上手にさばくことができる。この二層理論は、行為功利主義と規則功利主義を組み合わせたものといえる。

いじめの問題に対して、ヘアの二層理論から考えると、古典的功利主義への直観に反する結論という批判は直観的レベルと批判的レベルを混同しているのとらえる。この批判は直観的レベルの問題を批判的レベルの問題ととらえたから現れたのである。規則功利主義を使うことになる直観的レベルで判断してよい。

第 5 節 選好の個人内比較

ヘアの選好功利主義では、道徳判断を下す人は関係者の選好を自己の選好に還元して、自己の内部でその選好を比較する、という方法をとる。すなわち、選好の個人間の比較を個人内の比較に転換するのである。

道徳的判断を行う人が他人の立場について十分な知識を持てば、その他人の選好に対応する自分の選好を獲得することができる。これは批判的レベルの道徳思考に関する主張であることに注意したい。

この批判的思考の方法に要求されることは、①人々の選好の充足に十分に注意を払うこと、②影響を受けるすべての人々が有する同等の選考には同等の注意を払うことである。われわれが知らなければならないのは「その状況に置かれた人々であるとはどのようなことか」である。つまり、あるひとにあることが起きていることだけを知るのではなく、それが彼にとってどのようなことか知ることこそが適切なのである。

苦しんでいることである感受的状態と、わたしが苦しんでいることを知ることである認知的状態の関係について、これらの状態の一方を他方なしに知ることにはできないということも重要である。また、このような状態ではわたしは苦しみを終わらせたいという動機を持つことである意欲的状态も伴う。

次に、わたしが、彼にとってそれがどんなことであるかを知っているというのは、「わたしが彼の選好を持って彼の立場にあったとしたなら、自分に同じことが起きることについてわたし自身が彼と同等の嫌悪感を持つ」という条件がなければ不適當ではないかという疑問がある。ここで強調しなければならないのは、わたしが彼の選好を持った状況を想像

しなければならないということである。

ヘアは「次の2つの命題の区別を強調することは重要である。¹³⁾」と述べる。①わたし
がもしその状況に置かれたとしたら X が起きないよりむしろ起きる方がよい、と S の強
さでわたしはいま選好する。②わたしがもしその状況に置かれたとしたら、わたしは X
が起きないよりむしろ起きる方がよいと S の強さで選好するであろう。①が真でなければ
②を知ることはできないということ、また、これは道徳的思考が要求する「知る」の意味
で概念的な真理であるということをも主張している。

ここで疑問が生じる。私の選好のほうがたとえ強さにおいて劣っているにしても、なぜ
私の選好を彼の選好より下位に置かなければならないのだろうか。また、もし私の選好が
彼のものよりも強いとすれば、はたして私の選好を下位に置くべきだろうか。「自分自身の
選好が葛藤する場合にわれわれが採用するのと同じ解決法をとってはならないはずはない
¹⁴⁾」、とヘアは考える。

どれほど複雑でどれほど多くの人が関係していようと、他の人々の選好についての十分
な知識が与えられれば、異なる個人間の衝突はやはり同一個人内での葛藤に還元されるか
らである。われわれは日常生活でかなり複雑な個人内での選好の葛藤を取り扱うことが
できるので、他人の選好についてのわれわれの知識と、自分の道徳的な指令を普遍化する
という欲求とが結合して生じたこの特別な種類の葛藤も、同じやり方で扱ってはいけな
いはずはないとヘアは考える。

チャンネル争いの問題について、個人内比較から考えてみよう。兄は A という番組が観
たく、妹は B という番組が観たい。親はどちらの番組でもよいと思っているので、兄と妹
の単純な2者間の問題と考える。兄と妹の指令を同時に満たすことはできないので、2人
の判断は衝突する。まずは兄が2人の選好に関する十分な情報を得なければならない。判
断を下すために、兄は妹の選好について知ることが必要である。

次に兄は2つの選好を比較考量することになる。兄は自分の選好と妹の選好を同じよう
に扱わなければならない。妹は B の番組を観たいと思っているが、兄はそれ以上に A の番
組を観たいと思っている。兄は妹の欲求の強さを十分に意識しており、兄が妹の状況に置
かれたとしたら B の番組を観たいという、妹のものと同じ強さの欲求を持っている。
しかし、兄は A の番組を観たいという欲求もまた持っている。後者の欲求の方が強いので、
兄が勝つことになる。他方、立場が逆転した（兄が B の番組を観たく、妹が A の番組が観
たい）時に、B の番組を観たいという兄の欲求は、A の番組を観たいという妹の欲求より
も弱いとしよう。さらに、兄は妹の欲求を十分意識しており、それゆえ、兄が妹の立場に
置かれたとしたら A の番組を観たい、という妹のものと同じ欲求を持つとしよう。そう

¹³⁾ 後掲⑧p.143

¹⁴⁾ 後掲⑧p.165

すると、兄は2つの欲求を持つことになる。Bの番組を観たいという欲求と、妹の立場であったとしたならAの番組を観たいという欲求とである。そして、後者の欲求の方が強い。そこで、兄はこの逆転された状況でもAの番組を観たいという結論になる。

以上の2つの事例では状況は異なるが、それはどの個人が2つの役割を演じるかが違うだけである。2つの状況の普遍的性質は同じである。いずれの事例においても、Bの番組を観たいという持ち主の欲求は、Aの番組を観たいという持ち主の欲求よりも弱かったので、この結論に至ったのである。

おわりに

ベンサムの人間観を第1章第1節で述べることで、功利の原理に至るベンサムの考え方を理解してもらえただろう。功利の原理それ自体はとても簡潔なものであり、納得はできなくても理解はできるのではないだろうか。ベンサムは功利の原理を自明であると言い切っていることも印象深い。ベンサムから見た社会という定義はとても重要であり、社会を個々人の集合として見ているからこそ、「最大多数の最大幸福」に説得力が生まれてくる。ただ、論中でも述べた通り「最大多数の最大幸福」は立法者の原理であることを注意してほしい。「個人」では自己の最大幸福を追求することが功利の原理にかなっており、「最大多数の最大幸福」は考えなくてもよい。古典的功利主義で多く批判を受けるのは、快樂と苦痛の計算基準であろう。ベンサムも計算が厳密に行われることはできないとは考えていたようだが、その考え以上に計算は古典的功利主義者以外には難しかったのであろう。計算基準も明確であるとは言えない。また、快樂と苦痛という判断基準は道徳基準になりえないという批判も根強い。どれだけ快樂が増大しても、われわれは直観に反する結論に納得はしない。

それらの古典的功利主義の課題を乗り越えるために考えられたのが選好功利主義である。選好という概念を使うことで個人の選択肢に対する順序付けをすることは可能となった。功利主義を行為と規則に分けたことで、直観に反する結論を導くという功利主義への批判をかわすことができるようになった。それらを踏まえた上で、今までの功利主義の思想が「幸福や快樂」を基本に置かれていたが、「選好の充足」に功利主義の意義を置く選好功利主義がヘアによって確立された。また、ヘアの二層理論により何らかの異常な状況を設定しての功利主義的思考を適用し、その帰結が直観的に受け入れがたいというたぐいの批判をさばけるようになった。それだけではなく、直観で判断できない問題も解決できるという古典的功利主義である行為功利主義の利点も兼ね備えている。効用の個人間比較の不可能性に対しては、選好の個人間の比較を個人内の比較に転換することで自分の選好と他者の選好を比較することができるようになった。選好功利主義は古典的功利主義の課題を克服しながら、古典的功利主義の利点も持ち合わせた理想的な功利主義と呼べるだろう。

<参考文献>

- ① 『世界の名著 38 ベンサム J.S.ミル』(中央公論社、1967)
- ② 一ノ瀬正樹『功利主義と分析哲学』(日本放送出版協会、2010)
- ③ 佐伯胖『「決め方」の論理』(東京大学出版会、1980)
- ④ 佐藤岳詩『R・M・ヘアの道德哲学』(勁草書房、2012)
- ⑤ 永井義雄『人類の知的遺産 44 ベンサム』(講談社、1982)
- ⑥ 西尾孝司『ベンサム倫理学・教育学論集』(御茶の水書房、2002)
- ⑦ 深田三徳・濱真一郎編『よくわかる法哲学・法思想』(ミネルヴァ書房、2007)
- ⑧ R.M.ヘア『道徳的に考えること』(勁草書房、1994)
- ⑨ 山田孝雄『ベンサム功利説の研究』(大明堂、1970)
- ⑩ L.ロビンス『経済学の本質と意義』(東洋経済新報社、1957)